

原 著

実感主体の自分

——精神的である自己意識——

関 谷 真

川崎医療福祉大学 医療福祉学部 医療福祉学科

(平成7年4月19日受理)

What Is Evident to Self?

—— Active Self in the Mind ——

Makoto SEKIYA

*Department of Medical Social Work
Faculty of Medical Welfare
Kawasaki University of Medical Welfare
Kurashiki, 701-01, Japan
(Accepted Apr. 19, 1995)*

Key words : human interests, values, self-reflection, subjectivity

Abstract

The meanings of life are not evident without the values which we recognize, whether definite or indefinite. The value-recognition constitutes human interests.

The human interests give often latent but important driving forces to make theories practically useful and influential in our daily activities.

The human interests are released primarily in a subjective self-reflection.

Then, how an active self in the human mind works with its interest-consciousness will be discussed, clarifying the real function of a subjective self-reflection in our daily experience.

要 約

経験される生活が意味ありとされるには、その生活に人間が価値を見出す以外にはその道筋はない。

理論は、人間的利益とそれが結びつかなければその推進力を持たない。人間的利益の認識の元々の源は人間精神の主観的な自己意識の生活実感のなかに潜んでいる。

実感の主体である自分とそのところとして意識に注目し、価値の出所を究明する。

はじめに

日常のわれわれの行動はある秩序や規範から大きく外れることがない。時に社会の習わしが窮屈に感じられるにしても余程のことがない限りは破壊的になることはない。われわれはある思想のもとに生きている。

しかし、個人としての私は社会規範やある人々の考え方に対して肯定的でも否定的でもあり得る。生活実感の主体としての自分は、自分の生活実感に合わないものごとには敏感で、自分にとって有用性のあるものや利益のあるものに関心を持つ。要するに思想としての人生観は価値観であるということで、あるものごとに関心を示すことができれば、そのことがらは意味があるとわれわれは感じる。

主体としての自分の生活実感は直観的で直接的で、自分にとって自明である。好悪の感情、痛み、好奇心、怒り、快不快などは自分の意識のなかで直接に自明である。このような意識を根源的な自己意識と呼ぶことができよう。われわれが精神とかこころと呼ぶものは、この自己意識に他ならない。

自分で関心の持てない知識や思想は意味を持たないというのは、自明のことである。意味のないこととは、実感の主体としての自己意識に関りなしと覚えることに他ならない。

知識、思想、体験するできごとに意味を見い出そうとする自己意識は人間の本質で、それは精神（こころ）の働きといって差し支えないと思う。

サルトルの言うように、人間にあっては、そして人間あってのみ、実存が本質に先立つ。したがって、人間が過去の長い歴史を通じて何んであつたかを言いあらわすことはできても、それをもとにして、これからさき人間が何であろうかを予測することはできない。

してみると、「人間とは何か？」は、人類の歴史が完全に終わった後でなければ、断定することができない。そのときになれば、人間の「何であつたか？」が、決定的に判定される。しかし、そのような最後の決定的判定には、「人間は誰も

立ち会うことができない」と松浪はいう¹⁾。

矛盾と選択

矛盾を嫌って矛盾を解消しようと試みる。生活上の矛盾は個々人の思想の違いで起る。対立を解消しようとする。各々の人のもつ人生観やものごとに対する意味の見出し方が違うから対立や矛盾がある。

しかし、ここでは人間の論理性の発端となるこれら対立以前の論理について話そうと思う。それが結局は、生活上の対立や矛盾の根拠になるのだが。

論理的矛盾の形式はわれわれが生まれながらにして自分のなかに持っている。

「である」に対して、「でない」は、別に自分があれこれ操作しないで直接に自明に分岐する。その分岐は直観的な感知である。

「山と谷とは、どこがどう違うのか？存在としての限りにおいては、山も谷も存在する。存在という点では、山と谷の間に何の区別もない。山と谷を区別する者は、人間の意識を描いて他はない。山は谷ではない。谷は山ではない。山を山として規定し、谷を谷として規定し、両者を「ない」によって区別するのは人間の意識である。河は河であって海ではない。海は海であって河ではない。そう規定し、そう区別するのはわれわれの意識である」と松浪はいう²⁾。

この「である」、「でない」と見倣す仕方はどのような事情にあるかを渡辺は論じている³⁾。同じものを同じものとして集めることを類をつくるという。その類に名前をつければ類概念ができる。その時の論理上の問題を論じている。その論法は数学的論理の集合論を基にしたものである。簡単に結論だけを述べ、詳細はその著書に譲る。

「赤い」、「高い」、「重い」などの述語は直ちに、「赤くない」、「高くない」、「重くない」を成立させる。そして、それらのことばを組み合わせると「赤い」が「高くない」とか、「赤くなくて、高く、しかも重たくない」などの述語の組み合わせが当然でてくる。そこで、対象となるものをその述語に添って分別するとそれぞれの表現に

合ったグループに分かれる。限りのある一定個数の述語からは述語の組合わせは一定個数できる。その述語の組合わせに合うものをそのグループに分別する。

この操作によって分けられる対象はどんなものでもよい。つまり、グループ分けはしているが、対象は何人であるかは決まっていない。「この述語の組合わせに当るものは何々である」というのは別の操作が要る。そのことを渡辺は注目した。人間と猿が区別されなければ実生活上困る。

われわれは区別をして、類をつくっているし、個体差も見分けていて、それがないと実際に実用上困ることは明白である。それらを類として認めるものは、集合論の形式ではなく、述語によって表現される状態や性質を特徴として、人がその特徴に重みをつけて、他の述語を無視する。つまり、人がある特徴を選択するわけである。そうすれば、簡単にそれを対象から選別できる。実用的である。

「……類似しているということは、「より重要な述語を共有している」ということになり、そういう共通で重要な述語の数なら、二つの物件の対によって違いますから、類似の度合いを語ることができましよう。

ところで、その「重要性」というのはどこから来るのでしょうか。それに答えるためには、何故に、類似という観念を使うのかを考える必要があります。それはそういう観念を使って作った分類が生活に必要なからです。重要性の観念は、それを使って作った分類に有用性があるということで定まるに違いありません。我々の生活に対する有用性から来るのでその有用性の背後には我々の価値体系があることは明らかです。」と渡辺は結論する⁴⁾。

論理のア・プリオリ（先験的）な形式としてある「である」と「でない」は、価値的な選択の枠組みのなかに投入される。そこで区別が意味をもち、人間の意識の関心の方向として現われるのである。

認識の方向だけではなく、その関心の方向つまり、関心によって選択される行動は自分の価値体系のなかに組み込まれて、そこで意味あり

とされるのである。

矛盾を避けたければ一方を捨てねばならない。一方を重要視しなければならない。

思想が選択され、ある思想を自分の感性に合うものとして意味づければ、それは思想の論理である。

「清濁合せ飲む」というおおらかさは、思想としてのおおらかさであって、論理形式ではあくまで清濁は矛盾であり得て、そのおおらかさは生活上、行動上の立場である。先験的論理の問題ではない。しかし、清濁の区別は論理の区別であることは明らかである。

思想の選択

生活のなかでできごとに巻き込まれ、人の話を聞いたり、新しいものに出合ったりする時、われわれは好悪の感情、快不快を感じたりする。好奇心を持ち、善悪の区別を識る。

善悪の区別が自明で直接的で、しかも直観的に無媒介でできるかはここでは論じない。しかし、好奇心、不安、好悪の感情、快不快や痛みなどは直接的に自明なものとして自分の意識に生じる。怖いものを避け、好きなものに関心を寄せる。そこには、既に「選択」の基礎がある。

「知識は有用性を含む」とハーバマスはいう⁵⁾。第一に知的満足感、好奇心なしには知識の獲得は成立しないだろう。更に、それが生活の実用性や利益に結びつかないと知識に意味を感じない。それを感じるかどうかはわれわれの自己意識である。

理論や思想も同じである。それらに意味を感じるのは自分の関心の方向と一致し、生活での実用性に関すると自分が実感するからに他ならない。

社会科学は自然科学と同じに客観的法則的理論やモデルによって成立するという考えと、そうではなく解釈学 (hermeneutics) の手法によってその場その時のできごとを創出した人々の内部意識までを付度し、考察しなければ意味がないという考えもある。

ハーバマスはこの両者が共に成立する以上は、本来の知識の出所が人間であるならば、その根拠を示す必要があった。それが、「知識は有用性

を含む」という結論となった。ということは、自然科学の客観的規範の学としての定義も拡張されるのである。科学は人の関心や利益追求の直接的な生活実感と無関係ではあり得ない。つまり、価値中立ということはない、ということになる。客観的であろうとするその考え方自体が既に思想なのである。客観性はどんな意味で生活上有意義なのかは議論の余地はあるのだが、

「人は考える葦である」とパスカルはいう。成程そうかもしれないと思う。西田幾多郎はこのことについて話している。

「パスカルは、人は自然の最も弱きものたる葦に過ぎない、しかし彼は考える葦である。彼を殺すに一滴の毒にて足る。しかし全宇宙が彼を圧殺すると、彼は死ぬることを知っている。かく人間の貴いと考えられる所以のものが、すなわち人間のみじめなる所以である。」と⁶⁾。西田の理解は「考える」高貴さにまさって、「みじめなる」存在としての人間理解に重点が置かれている。ある人は、むしろ「考える」高貴さを強調してパスカルのことばを理解する。この理解の微妙なちがいは思想としての実感の位置が違うからである。この微妙さはパスカルも感じているのであろうが、聞き手のわれわれがどちらに重点を置くか、すなわち関心をどこにとるかによって響きが違う。思想とはそういうものである。

デカルトが、「我思う。故に我在り」という有名な命題を提示した。これを聞いて成程と思う。

デカルトは精神と身体を別々の実体として分離した。精神を純粋な思惟としてそれを人間の本質とする。身体は動物の身体も含めて機械と同じで物的である。精神は非空間的非物的な実体で全く別ものなのである。

人間身体の機械論的解釈は現代にも続いている考え方である。しかし、一方で機械論的見方で人間を考えるのを好まない人もいる。また、純粋な思惟だけの人間も理解仕難いとも思う。これらの思想上の好みは自分の実感的な選択、つまり自分の好みである。好みというと少し浅薄かもしれないが、要するに自分が価値ありとみる考え方が自分の思想であるから、思想の選択は自分の実感的意識の好みと言っても差し支

えない。

思想の選択はまずは自分が行う。関心の基底は自己意識の関心の方向であるが、その関心の方向が人々の間で、共有され共感されるときがある。文化はそういうものである。固有文化は、その文化に属する人々の生活実感が似ている。似ているというよりは、同じ生活実感が生活行動や考え方にあるので、似た者同志の安心感が生まれる。

知識、理論そして思想はそれらがもたらす有用性や実用性、つまりは人間的利益によって自分のものとなるのであろう。つまりは、自分の役に立つとか、自分の好みに妥当するなどの関心の度合に依ってそれらの知識、理論そして思想は自分の身につく。同じ考え方や思想を共有するということは、それら思想のもたらす自分への満足度や関心の度合の共感によって成立するのである。それらのもたらす利益において共有・共感される。端的に言えば、理論や思想の内容やその内容がどうであってもよく、その内容や実質がもたらす価値を自分が好むかにすべてはかかっている。

自己という自己 (Identity)

外国に行ってその国のことばが分からないと戸惑う。自分が欲しいものが何人であるか分かっていても、自分が満足のゆくものを手に入れるには、ことばが通じないと、レストランに行ってもその時に食し度いものが指摘できない。知らない名前がテーブルのメニューに書かれているだけである。傍に事情に通じている人が居れば聞くことができる。要するに日本語の理解できる人がいて、その外国のことばに通じていれば申し分がない。

自分の方では自分の満足するものや好みが自明でもそれを見つけない、伝えたりできないときに不自由を感じる。自分の限界を感じる。ある種の抵抗を外から受ける。その限界が越えられると体験の世界が広がる。自分の選択、自分の好み、自分の関心のあところが拡張される。

ここまでは自分の好みが広い世界のなかで通用するだけのことである。しかし、全く好みの違う世界に自分が出合うこともある。

背広やワイシャツは日本人でも通常の服装であるが、かつてはそうではない。それが便利でそう不自由もないので、活動的な洋服は日本にも定着した。それにも拘らず、時に和服に対する執着を持つ人々もいるのである。

このような体験で出合う抵抗、不自由さ、あるいは多様な人の好みの存在は、自分の関心の方向が自分にだけ自明で、直接的直観的なものであるということを感じとらせる。

子供のときから実感主体として活動し、「すべての方向に向かって自分が原点である」という自己意識は、他者の原点を識る。体験の世界は原点を異にする多次元で多様な世界であるということに気付く。また同時に同じ好みや関心の方向を持つ人とも出合う。

直接的で直観的な自明の実感に依って自分が立つ立場が明らかになってくる。

「世間のしがらみ」、「世間態」、「世間に流される」という感覚が生まれるきっかけとなる。このあたりになると「自己としての自己」が見えてくる。自己評価である。これは要するにある基準、規範、パラダイム、枠組みのなかで自分が活動していることである。

少し長い引用になるが、波平が日本人の死生観の文化としての日本的成立を論ずるところを披瀝しよう⁷⁾。

「社会学者の見田宗介は、1936年に『思想の科学』に「死者との対話—日本文化の前提とその可能性」を発表した。彼がその論文で指摘したのは、キリスト教文化が、生者は死者たちとのほげしい断絶への志向を持っているのに対して、『きけわだつみのこえ』に示されるように、日本人は死者たちとの断絶をはげしく拒否するということである。

日本の宗教は死者と生者を断絶しない。この世に残す死者の〈末練〉と死者に対する生者の〈末練〉と。そこに成立する死者と生者の対話の中に日本の宗教がある。超越神の支配する世界の知らない、人間的な宗教である。

日本人においては生き残った者が、死者との断絶を拒否するどころか、絶えず自分の思いを死

者の言葉で代弁するというやり方を採用している。見田が以上の指摘をして四半世紀以上たった今日でも、例えば、幼い時に親を亡くした子が成長したり成功した際、周囲の者が「お父さん（お母さん）が生きておられたらどんなにかお喜びでしょう」という表現を採用することは一般的であり、それを聞く者もまたそれを奇異なこととは考えない。

生者が生きている時自分に近い関係になった死者を、自分と同一視する傾向は、日本人が生きている間で成立させている人間関係を重視し、その関係が良好であることに高い価値を置き、人間関係のネットワークの中で自分が他の成員から排除されたり差別されるときに、恐怖に近い不安を持っていることなど同一の基盤から生じている。それは、自己の存在を、他者の中に反映されている自分によって確かめるという自己アイデンティティ成立の方法と深く結びついている。」

「自己としての自己」が「他者の中に反映されている自分」として導出されるということであるが、文化としての自己確立がこのようなであるとすると「実感主体として価値を選ぶ自分」はどこにあるのだろうか。それは波平の論述からみれば、「人間関係のネットワークの中で自分が他の成員から排除されたり差別されることに恐怖に近い不安を持つ」こと、それが「人間関係の良好であることに高い価値を置く」自分の好み、つまり、思想のなかに自分が出発点としてある。この考え方や感じ方を好しとすれば、日本人の自己意識のあり方はある程度明らかである。

しかし、個人の発想の自由と選択に重点を置く個我的な人権の思想は、日本人には實際上馴み難いはずである。人権思想を伴う民主主義もまたどこか異質なもののなのかもしれない。

「このようなわけで、われわれにとって、経験が経験になるということは、現実のかかわりが深まるということである。ところがここで、現実とのかかわりが深まるにつれて、われわれ一人ひとりの主体は、単純明快なものから重層的で錯綜したもの、関係性の網のなかに分散したものになっていった。そしてその極みには、

主体の完全な拡散ということが現われる。ふつうの観念からすれば、これは奇妙なことである。けれども、われわれは経験の在り様を突きつめてゆくとき、そこに自己と現実、私と世界とがもっと緊密に関係し合う根源的な経験の形態として、このようなものを、どうしても認めないわけにはゆかない」と中村雄二郎はいう⁸⁾。

この中村のいわんとする「根源的な経験の形態」を私は、「実感主体としての自己意識」として登場させた。すなわち、アイデンティティは、そういう実感主体としての自分の完全ではないがある程度の自明性を取り戻すことにあるのだと思う。それは、自我中心の考え方ではなく、経験世界のなかで自分の直観的直接的に自明な関心の方向、何に価値を自分が置いているかの自覚を見出す主体でもある。

おわりに

理論や思想が人間の想像力と経験の拡大によって生み出され、多様であることに大きな驚きと人間の可能性の奥深さに興味を覚える。

しかしながら、理論が経験の事実の客観的で、主観の入る余地のない完璧さを目指すという現代の思潮は一つの主張で、確かに法や規範、理論や思想が主観的な人の思惑でその正当性が拒否されることも起るから、それなりの意味がある。

とはいっても、人間の生活に実際に有用でなく実用性もない理論はいかにも淋しい。自

分の好みに合わない理想や思想は無味乾燥である。われわれのなかで共存する理論に共有される根拠があるとすれば、その理論を採用することによってもたらされる人間的利益が共有され、共感されるという点も見逃すわけにはゆかない。むしろ、この点に理論の意味があって、そういう点の議論が理論や思想に求められる。

共有され共感される人間的利益、人間の示す関心の方向の同一性による共感関係の確立はすべての理論や思想が投げ込まれる世界の在り様である。

そこではじめて、主体としての自分の実感が生きてくる。理論によって人が生かされるのはその理論のもたらす人間的利益である。人がそれにどう対応するか、その理論からどんな実用性を人が引き出すかに注目すべきである。

それ故に、イデオロギーとしての思想が反面で警戒されるのである。同一の利益への同調によって思想あるいは、その思想の流布者がその思想に反する価値感の造成を極めて積極的に忌避することが起り得る。イデオログの危険性はそれである。

実感の主体としての自分がそれによって失われるとすれば問題である。人間にとって倫理が必要なのは結局、自己の精神の自由のなかで共通な実用性や人間的利益を実現する必要があるからに他ならないだろう。

人間的利益とは何か。それはこれからも議論されることである。

文 献

- 1) 松浪信三郎(1988) 哲学以前の哲学. 岩波新書, p8.
- 2) 同上書, p133.
- 3) 渡辺 慧(1978) 認識とパターン. 岩波新書, p72-106.
- 4) 同上書, p103-104.
- 5) Jürgen Habermas (1987) *Knowledge & Human Interests*. Polity Press, pp301-317.
- 6) 西谷啓治編(1963) 西田幾多郎, 現代日本思想大系26. 筑摩書房, p412.
- 7) 波平恵美子(1990) 病と死の文化 — 現代医療の人類学 —. 朝日新聞社, pp33-34.
- 8) 中村雄二郎(1992) 臨床の知とは何か. 岩波新書, pp65-66.